



Política y Cultura
ISSN: 0188-7742
politicaycultura@gmail.com
Universidad Autónoma Metropolitana
México

Tec-López, René A.
El neopentecostalismo y sus caracterizaciones en América Latina
Política y Cultura, núm. 54, 2020, Julio-, pp. 105-132
Universidad Autónoma Metropolitana
Distrito Federal, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26766598005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

El neopentecostalismo y sus caracterizaciones en América Latina*

Neo-pentecostalism and its characterizations in Latin America

*René A. Tec-López***

Resumen

Este artículo es resultado de la sistematización de los distintos estudios sobre el fenómeno llamado “neopentecostalismo”. Presentamos una especie de matriz de características que nos permite visualizar las diversas manifestaciones de lo neopentecostal en América Latina, a partir de las caracterizaciones que han hecho los estudiosos de la religión. Esto con el fin de identificar los reduccionismos y evitar generalizaciones con base en una sola especificidad de la realidad empírica. Así, partimos de la concepción del neopentecostalismo como un concepto-obstáculo que intenta explicar un fenómeno difuso y múltiple con expresiones religiosas vinculadas con movimientos heterogéneos dentro del mundo cristiano.

Palabras clave: neopentecostalismo, evangélicos, religión y política, categoría analítica, América Latina.

Abstract

This article is the result of the systematization of the different studies on the phenomenon called “neopentecostalism”. We present a kind of matrix of characteristics that allows us to visualize the various manifestations of the neo-Pentecostalism in Latin America based on the characterizations that scholars of religion have made. This in order to identify reductionisms and avoid generalizations based on a single specificity of empirical reality. Thus, we start from the conception of neo-pentecostalism as an obstacle-concept that attempts to explain a diffuse and multiple phenomenon with religious expressions linked to heterogeneous movements within the Christian world.

* Este artículo se elaboró en el marco del proyecto de investigación doctoral titulado “Estableciendo el Reino de Dios en la Tierra. Hacia una comprensión del fenómeno religioso así llamado neopentecostalismo. El caso de Chile y México”, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo del Gobierno de Chile (ANID) a través de la Beca de Doctorado Nacional 2017 núm. 21170354.

** IDEA-Universidad de Santiago de Chile [rene.tec@usach.cl].

Key words: neo-pentecostalism, evangelicals, religion and politics, analytical category, Latin America.

Artículo recibido: 30/04/20

Apertura del proceso de dictaminación: 15/05/20

Artículo aceptado: 12/10/20

INTRODUCCIÓN

Un fantasma recorre América Latina: el *fantasma* del neopentecostalismo. Utilizo esta metáfora de Marx y Engels para ilustrar la difusa, opaca y, a la vez, extendida presencia de este fenómeno llamado neopentecostalismo en la región. Desde México hasta Chile, somos testigos de un incremento en el uso del término neopentecostal en distintas esferas de la realidad social. Primeramente, dentro del campo religioso –mundo evangélico–, pero también en la opinión pública gracias a las innovadoras formas en las que los evangélicos han incursionado en la política. Esta fascinante irrupción del llamado neopentecostalismo en el espacio público ha sido controversial. Amplios sectores del mundo evangélico lo conciben como una amenaza a la sana doctrina del protestantismo y, a su vez, ha generado gran revuelo en otras esferas de la sociedad. Oro y Semán vislumbran este escenario con precisión desde 1999:

Los pentecostales tradicionales recriminan el demasiado recurso a la teología de la prosperidad hasta una flexibilización inusitada en relación con la tradición pentecostal; los protestantes históricos critican el carácter mágico de sus prácticas; los umbandistas se quejan de los ataques recibidos de parte de las iglesias que siguen la teología de la guerra espiritual; parte de los católicos le cuestionan el excesivo utilitarismo y el énfasis en la demencia presentes en su discurso y rituales. También recibe críticas procedentes de fuera del campo religioso. Los medios de comunicación tienden a poner sospechas sobrantes en sus prácticas financieras; algunos partidos políticos expresan temores sobre su participación política, ciertos académicos demuestran indiscutible extrañeza ante las recomposiciones y adaptaciones efectuadas por algunas iglesias.¹

¹ Ari Pedro Oro y Pablo Semán, “Neopentecostalismo e conflictos éticos”, *Religio e Sociedade*, núm. 1, 1999, p. 39.

Y como si fuera un fantasma, se ha construido una idea negativa como resultado de su incompreensión y de la falta de consenso en cuanto a su definición.² A esta percepción del neopentecostalismo, Aránguiz³ la bautiza como “narrativa neopentecosfóbica”, que se resume en las siguientes caracterizaciones: son conservadores en lo moral con una clara oposición a la agenda LGBTIQ+ y a los derechos reproductivos; son numerosos en la región; tienen una lógica fuertemente militante y autoritaria deseando llegar al poder por medio del populismo; y su proyecto político ha sido reducido a una especie de refundación de la sociedad a partir de una ideología política ultra conservadora.

De ahí la necesidad de resolver el dilema conceptual sobre la definición del neopentecostalismo, ya que la falta de claridad y de consenso, además de la inexactitud de dicho término, han provocado una estigmatización dificultando la comprensión del campo evangélico latinoamericano. Ante esto, el sociólogo mexicano Jaimes fue el primero en Hispanoamérica en problematizar la conceptualización por medio de su artículo “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”,⁴ donde describe y cuestiona la forma en la que las ciencias sociales han estudiado el fenómeno –especialmente en México– y el uso acrítrico de dicha categoría analítica. De esta manera, algunos autores enfatizaron que tal concepto ha sido más bien impuesto por los estudiosos de la religión y un ejemplo más de la violencia simbólica

² Uno de los modelos explicativos más utilizados para abordar el fenómeno neopentecostal es el de la metáfora de las tres olas. Esta idea ha sido adaptada a múltiples contextos para referirse a la continuidad pentecostal. El neopentecostalismo, entonces, sería producto de las rupturas por etapas, es decir, cada vez que una etapa de vida espiritual se estancaba, brotaba una nueva con ciertos cambios teológicos y de prácticas que tenían que superar a los de la etapa anterior. Así, las tres olas van a referirse a: 1) pentecostalismo clásico (principios del siglo XX), 2) movimiento carismático (década de 1960) y 3) neopentecostalismo (década de 1980). Sin embargo, dicho modelo resulta una concepción demasiado estadounidense-céntrica que encaja poco con la realidad empírica latinoamericana. Lo que han mencionado los autores que cuestionan este modelo es que para utilizarse es necesario una argumentación previa y una adaptación al contexto que se observa, reconociendo también que el problema con esta tipificación es que las características se cruzan con las diversas tipologías, desatando un escenario sumamente difuso donde coexisten expresiones religiosas de los tres movimientos, por lo que es difícil distinguir qué iglesias entran en la categoría neopentecostal.

³ Luis Aránguiz Kahn, “El monstruo neopentecostal”, *Pensamiento Pentecostal* [<https://pensamientopentecostal.wordpress.com/2019/04/10/el-monstruo-politico-neopentecostal-por-luis-aranguiz/>].

⁴ Ramiro Jaimes Martínez, “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 74, núm. 4, 2012, pp. 649-678.

ejercida desde la academia.⁵ Al respecto, Jaimes publicaría otro trabajo junto a Montalvo en el que proponen el término “neopentecostalismo difuso”⁶ para concebir la diversidad de neopentecostalismos en la región. Así, el presente texto continúa con parte de la discusión planteada por estos autores para dar claridad a un suceso religioso que tiene un papel importante en los procesos políticos de América Latina.

En este sentido, es evidente que las distintas investigaciones sobre el neopentecostalismo responden a las particularidades de cada país.⁷ Esta diversificación en los enfoques tiene que ver con las formas heterogéneas en las que el fenómeno se manifiesta, por lo que no podemos trazar una sola manera de ser neopentecostal, sino que ha existido siempre una compleja combinación de modelos éticos exógenos e influencias identitarias endógenas,⁸ teología estadounidense y prácticas religiosas locales, además de los diversos procesos socioeconómicos e histórico-políticos, por lo que se desarrolló un movimiento híbrido y difícil de conceptualizar.⁹

⁵ José Luis Rocha, “Los jinetes del desarrollo en tiempos neoliberales: Tercer jinete: los neopentecostales. Las megaglesias del capitalismo sagrado”, *Envío*, vol. 31, núm. 367, 2012, pp. 45-54.

⁶ Ramiro Jaimes Martínez y Alethia Montalvo Gutiérrez, “Neopentecostalismo difuso: movimientos evangélicos en Tijuana”, *Estudios Sociológicos*, vol. 37, núm. 109, 2018, pp. 133-164.

⁷ Por cuestiones de extensión me es imposible profundizar en este elemento, pero incluyo otros trabajos donde abordo la historicidad del término neopentecostalismo y las distintas tendencias en la región. Al respecto, véase René A. Tec-López, “¿Quiénes son los neopentecostales? Una aproximación a la conceptualización del fenómeno religioso”, *Renovación*, núm. 73, 2019, pp. 38-51; y “Entre lo difuso y lo múltiple. Cuatro tendencias del neopentecostalismo en América Latina” [manuscrito presentado para publicación], Boris Briones Soto (ed.), Santiago de Chile, Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones.

⁸ Evguenia Fediakova, *Evangélicos, política y sociedad chilena: dejando el refugio de las masas, 1990-2010*, Santiago de Chile, IDEA/CEEP, 2013.

⁹ La gran mayoría de los artículos científicos sobre el neopentecostalismo, especialmente las investigaciones desde Hispanoamérica, se pueden clasificar en dos tipos: por un lado, son estudios de caso descriptivos, en los que se analiza una o dos iglesias locales utilizando una definición amplia del neopentecostalismo como marco de referencia para acercarse a los sujetos de estudio, aunque dicha definición haya sido construida a partir de la realidad empírica de otros países. Así, terminan siendo una descripción etnográfica de las particularidades de la congregación, más no se establecen posibles generalizaciones. Por otro lado, existe una inclinación entre los artículos para abordar reflexiones generales sobre el neopentecostalismo como movimiento religioso extendido en la región, pero no se nos enseña qué tipo de congregaciones se observan cuando lo definen de tal o cual forma. Muchos autores ni siquiera realizaron trabajo de campo para corroborar su tesis, por lo que las conceptualizaciones no se aterrizan en la realidad empírica. Como dicen Jaimes y Montalvo: “en la práctica, el término se aplica a agrupaciones tan diversas que podrían elaborarse uno o varios diccionarios

Por lo tanto, este trabajo es resultado de la sistematización de los distintos estudios sobre el fenómeno, una especie de matriz de características que nos permite visualizar las diversas manifestaciones de lo neopentecostal en América Latina, a partir de las caracterizaciones de los estudiosos de la religión. Esto con el fin de reconocer los reduccionismos para evitar generalizaciones con base en una sola especificidad de la realidad empírica. Así, partimos de la concepción del neopentecostalismo como un concepto-obstáculo¹⁰ que intenta explicar un fenómeno religioso difuso y múltiple.

Para ello se implementó la revisión bibliográfica de artículos científicos, principalmente, pero también libros, capítulos de libros, tesis y artículos en plataformas digitales, así como notas periodísticas y columnas de opinión en los que se utiliza el término de neopentecostalismo. En consecuencia, la estructura de este artículo corresponde a diez apartados que abordan los elementos característicos del fenómeno que aparecen con más frecuencia en los trabajos revisados. Estos son: 1) La prosperidad económica como fin divino; 2) Marketing y massmediatización de la fe; 3) Perfil clasemediero, joven y profesionalista; 4) Industrialización de la música religiosa; 5) Iglecrecimiento; 6) Diversos modelos de organización eclesial; 7) Guerra espiritual; 8) Cura divina; 9) Propensión hacia la política, y 10) Apertura al mundo. Así, la estructura del artículo a partir de los diez ejes permite concebir al suceso neopentecostal en su amplitud conceptual, según las distintas investigaciones que lo abordan y lo caracterizan, y la posibilidad de interrogar cada una de éstas con el fin de evidenciar lo difuso y lo múltiple del caso en cuestión.

LA PROSPERIDAD ECONÓMICA COMO FIN DIVINO

Sin duda, el elemento que marca el punto de partida en la delimitación de un supuesto “nuevo” pentecostal, el cual se distanciaría del pentecostal clásico y del carismático, es el discurso enfocado en la prosperidad económica como fin divino.¹¹ Para muchos autores, este elemento representado en una “teología

taxonómicos con los apellidos de los neopentecostalismos desde México hasta Chile”, Ramiro Jaimes Martínez y Alethia Montalvo Gutiérrez, “Neopentecostalismo difuso: movimientos evangélicos en Tijuana”, *op. cit.*, p. 143.

¹⁰ Gerson Leite de Moraes, “Neopentecostalismo – um conceito obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro”, *Revista de Estudos da Religião*, pp. 1-19 [www.pucsp.br/rever/rv2_2010/t_moraes.pdf].

¹¹ Miguel Mansilla, “El neopentecostalismo chileno”, *El Cotidiano*, vol. 143, mayo-junio, 2007, pp. 106-114.

de la prosperidad”¹² sería el rasgo distintivo por antonomasia.¹³ En palabras de Semán, dicho discurso: “es un conjunto de proposiciones dogmáticas, rituales y eclesiológicas en las que se afirma una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material”.¹⁴ Implica también una reconfiguración del cosmos sagrado, una forma innovadora de observar la realidad y de redefinir la ética del creyente evangélico para adecuarlo a los valores de una sociedad neoliberal. Su doctrina se basa en signos y señales de Dios que funcionan como guías para el éxito individual. Se promete así riqueza y salud como parte de la bendición, generando una concepción negativa de la pobreza al punto de considerarla como sinónimo de pecado. El dinero se vuelve, entonces, el símbolo que realiza la mediación privilegiada con lo sagrado en espacio de intercambio cultural.¹⁵ Por lo tanto, se considera que los líderes neopentecostales enfatizan la idea de que la prosperidad material es una demanda legítima de los verdaderos cristianos.

Este discurso surgió con los telepredicadores de la década de 1970 en Estados Unidos, principalmente con Kenneth Hagin Jr. y Kenneth Copeland. Sin embargo, también fue popularizado por David Yonggi Cho, de Corea del Sur, el cual se convirtió en una de las principales influencias no occidentales para el neopentecostalismo latinoamericano. De esta forma, muchas iglesias locales han adherido este discurso a sus doctrinas, atrayendo a cientos y miles de peregrinos que presentan sus diezmos y ofrendas convencidos de la bendición económica de Dios. Al ser esta una característica que pone sobre la mesa temas sensibles y privados como lo son el dinero y la economía personal de los creyentes, los medios de comunicación estuvieron atentos a los escándalos financieros de algunos grupos.¹⁶ Tal escenario ha coincidido

¹² También llamado evangelio de la prosperidad o discurso de la prosperidad.

¹³ Alejandro Frigerio, “Estudios recientes sobre el pentecostalismo en el Cono Sur: problemas y perspectivas”, *El pentecostalismo en Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, pp. 10-28; Ricardo Mariano, “Os neopentecostais e a teoria da prosperidade”, *Novos Estudos*, São Paulo, Cbrap, 1996; Klara Schirová, *Las causas de la proliferación protestante en Latinoamérica en las últimas décadas del siglo XX. ¿La carismatización o la mercantilización del culto?*, Universidad Carolina de Praga, Centro de Estudios Iberoamericanos, 2001; Ari Pedro Oro, “Neopentecostalismo”, Roberto Blancarte (coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018b, pp. 413-420.

¹⁴ Pablo Semán, “¿Por qué no? El matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los bestsellers”, *Desacatos*, núm. 18, 2005, p. 73.

¹⁵ Ari Pedro Oro, “Neopentecostalismo: dinheiro e magia”, *Florianópolis*, vol. 3, núm. 1, 2001, pp. 71-85.

¹⁶ Edir Macedo, obispo y fundador de la IURD, ha sido acusado de blanqueo de dinero, formación de bandas, falsificación de documentos, ocultación de bienes con ayuda de empresas fantasmas, corrupción y vinculación con el narcotráfico. Véase Juan Arias, “La Iglesia Universal,

con las investigaciones académicas que reducen al neopentecostalismo a una religión que lucra con la fe de sus miembros. Por lo tanto, se asume que todas las iglesias que detentan un tiempo especial para los diezmos y las ofrendas son ejemplos condenables de la teología de la prosperidad. Al respecto, tanto Mansilla¹⁷ como Jaimes y Montalvo¹⁸ coinciden en que los estudios han optado erróneamente por este reduccionismo mercadológico, señalando que existen demasiadas diferencias entre la forma más conocida de la teología de la prosperidad –la manifestada por la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD)– y las doctrinas que reglamentan las actitudes de los creyentes respecto a las riquezas, elemento que se puede encontrar en la gran mayoría de iglesias evangélicas.¹⁹

MARKETING Y MASSMEDIATIZACIÓN DE LA FE

Uno de los aspectos más importantes que arroja la idea de prosperidad económica es la noción de actualización. Es decir, la prosperidad también implica una renovación en la estética de la práctica religiosa con el fin de adaptarse a las circunstancias y demandas de la sociedad contemporánea. Ante esto, se ha asociado con el neopentecostalismo el uso del marketing y la massmediatización de la fe.²⁰ Esto significa que, para atraer a más miembros,

investigada en Brasil por lavado de dinero”, *El País*, 14 de agosto de 2009 [https://elpais.com/internacional/2009/08/14/actualidad/1250200802_850215.html]. De igual forma, el pastor Cash Luna, de Casa de Dios, fue relacionado con Marlory Chacón, conocida popularmente como la Reina del Sur, en un reportaje del canal Univisión titulado “Los magnates de Dios” [https://www.laprensa.hn/mundo/796529-410/acusan-a-cash-luna-de-falsificar-un-milagro-tras-la-muerte-de].

¹⁷ Miguel Mansilla, “El neopentecostalismo chileno”, *op. cit.*

¹⁸ Ramiro Jaimes Martínez y Alethia Montalvo Gutiérrez, “Neopentecostalismo difuso: movimientos evangélicos en Tijuana”, *op. cit.*

¹⁹ El aspecto de la administración del dinero es un elemento que atraviesa a todas las denominaciones protestantes evangélicas, por lo que la teología de la prosperidad debiese ser diferenciada de la normativa común sobre las riquezas que existe en estos grupos y distinguir las distintas nociones de prosperidad. Al respecto, véase el trabajo de Fred Jongkind, “Ética protestante y progreso económico, las colonias agrarias holandesas calvinistas en Argentina y Brasil”, *Cristianismo y Sociedad*, núm. 99, 1989, pp. 83-100, en el que se resalta parte de la tesis weberiana sobre la “Ética protestante y el espíritu del capitalismo” y cuyo aporte nos permite identificar ciertos elementos para abordar el surgimiento de un aparente ethos neopentecostal en un contexto neoliberal.

²⁰ Miguel Mansilla, “El neopentecostalismo chileno”, *op. cit.*; Evguenia Fediakoa, “Redes religiosas transnacionales. El pentecostalismo latinoamericano en la era de la información”, *Revista de Ciencias Religiosas*, vol. 11, núm. 5, 2002, pp. 47-60; Josué Barrientos, “El pentecostalismo y

se ha convertido el mensaje religioso en algo lúdico, entretenido y por lo tanto, accesible. Por consiguiente, se transformó el lugar sacro de los templos de diversas formas. El púlpito dejó de ser visto como un espacio exclusivo para una liturgia solemne, es decir, aquel separado de las cosas profanas que inundan el mundo exterior. En su lugar, vemos la inclusión de actividades, gestos, rituales, géneros de música y mensajes que podrían confundir a cualquier incauto que no esté familiarizado con la naturaleza de la práctica neopentecostal. Ante esto, algunos autores han propuesto el concepto de “teatralización del culto”, donde lo que antes era considerado sagrado, se profana, y lo que era profano, se sacraliza como para el Señor:

El culto como una obra de teatro: los predicadores son los presentadores y actores, y los feligreses son el público y espectadores. Los cultos solemnes, los predicadores ceremoniosos o circunspectos son reemplazados por el pastor animador; el “showman”, donde prima la estridencia, los aplausos, las expresiones y movimientos de júbilos y cantos entonados con mucho ritmo [...] Predomina el lenguaje de los símbolos, códigos visuales y estéticos. Lo retórico se ha replegado dando lugar a la imagen que se pasea por las grandes salas de televisión, y a su vez los cultos se realizan en los enormes cines, hoteles o megateatros.²¹

Una visión más abarcativa del “teatro” es lo propuesto por Silveira, quien hace una lectura del culto neopentecostal como una práctica teatral de lo sagrado dentro de un espacio donde todos participan: espectáculo de fe para ser vivido y no solamente apreciado cómodamente en un palco.²² Una manera de secularizar la liturgia evangélica, la cual se informaliza y personaliza, dotándola de mayores grados de emocionalidad y expresividad para suplir las demandas emocionales de los feligreses. Para ello ha sido fundamental que esta nueva generación de predicadores incluyeran en sus sermones altos grados de humor, elemento utilizado como recurso moral, pero también como mecanismo de control y coerción social. Así, el humor se vuelve un recurso

el neopentecostalismo. Identidades confusas a partir de 1990 en Honduras”, Clifton L. Holland (comp.), *Historia de la iglesia evangélica en Honduras, 1767-2015*, Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos, 2004 [http://www.prolades.com/historiografia/4-Honduras/CEHILA-Pentecostas_en_Honduras.pdf]; Ari Pedro Oro, “Neopentecostalismo: dinheiro e magia”, *op. cit.*

²¹ Miguel Mansilla, “Del valle de lágrimas al valle de Jauja: las promesas redentoras del neopentecostalismo en el más acá”, *Polis*, núm. 14, 2006.

²² Leonildo Silveira Campos, *Teatro, templo, mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 2000.

correctivo, festivo y hedonista, que induce a la reflexión y la conciencia.²³ Lo que permite también convertir a los predicadores en showmans al puro estilo de Dante Gebel, cuya imagen ha podido fluir sin problema alguno entre el espacio religioso de una iglesia y la esfera secular de la televisión.²⁴

Ha sido inevitable, entonces, que los usos y las costumbres del protestantismo histórico y del pentecostalismo clásico hayan sido modificados. Los *massmedia*, la cibercultura y la nueva estética de la imagen, liberalizaron la forma de vestir, los estilos de música, el acceso a internet y los milagros cuya vivencia experiencial, que antes resultaba necesariamente presencial, encontraron nuevas maneras de transmitirse por medio de la pantalla y los canales virtuales. De ahí que las iglesias de tipo neopentecostal, parecieran ser las menos afectadas por la crisis del Covid-19 al trasladar las actividades eclesiales a la modalidad virtual, dimensión que desarrollaban desde hace algunos años:

Frente a una sociedad distinta, el mensaje y las promesas son distintos. La premisa es si la persona no quiere dejar su casa para ir a la iglesia, entonces hay que llevar la iglesia a su casa. La idea es que la iglesia esté donde está la gente.²⁵

PERFIL CLASEMEDIERO, JOVEN Y PROFESIONISTA

Se ha intentado establecer la idea de que el fenómeno neopentecostal, a diferencia del pentecostalismo clásico, se ha desarrollado entre personas de clase media, alta y en zonas urbanas.²⁶ Este perfil clasemediero podría

²³ Miguel Mansilla, "Pluralismo, subjetivación y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno", *Polis*, núm. 19, 2008, p. 8.

²⁴ Dante Gebel, mejor conocido como el "pastor de jóvenes", es un predicador argentino que se hizo famoso por llenar los estadios de fútbol más grandes de su país en los eventos denominados "Clásicos de la Juventud", en los cuales predicaba un mensaje religioso de arrepentimiento y *coaching* desde un discurso de comedia tipo *standup*. En la actualidad es pastor de la iglesia River Church en los Estados Unidos y dirige su propio talk show transmitido por la cadena televisiva TV Azteca.

²⁵ Miguel Mansilla, "De la caja del diablo a la caja de Dios", *PentecoStudies*, vol. 8, núm. 1, 2009, p. 16.

²⁶ Richard Quebedeaux, *The New Charismatics. The origins, development and significance of Neo-pentecostalism*, Nueva York, Doubleday & Company, Inc., 1976; Evguenia Fediakova, "Redes religiosas transnacionales...", *op. cit.*; Luis Bahamondes y Nelson Marín, "Neopentecostalismos en Chile: transformación y resignificación del pentecostalismo chileno", Luis Bahamondes (ed.), *Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina*, Santiago, Centro de

haber sido herencia del Movimiento Carismático. Los diversos autores consideraron que dicho sector socioeconómico fue el más propicio para el desarrollo de expresiones neopentecostales en un contexto de consolidación del neoliberalismo. De esta manera, tal perfil se convirtió en uno de los elementos distintivos del fenómeno,²⁷ al punto de que algunos autores lo hayan denominado como “Pentecostalismo de clase media”.²⁸

No es de extrañarnos el símil entre los valores de una teología de la prosperidad adecuada al contexto neoliberal y los de una clase socioeconómica media o alta protagonista de la sociedad de consumo y de la aspiración material del éxito e imagen. Se promueve así la idea de que esta condición les ha permitido también influir en el espacio público y político, una posibilidad que no se esperaba del pentecostalismo de la primera mitad del siglo xx.²⁹ Al respecto: “el neopentecostalismo ha significado la revitalización pentecostal y se ha desplazado hacia los sectores medios revivificando los sistemas y esquemas de valores de interpretación reconstruidas por las mismas personas”.³⁰

Esta orientación a los sectores medios urbanos profesionales permitió que los templos se ubicaran, generalmente, en los barrios residenciales. Dicha peculiaridad es expresada por Schäfer:

[...] el aspecto mismo de las fachadas de los templos debe repeler a los posibles interesados entre los pobres. En todo caso, el acceso a las capas sociales superiores que este nuevo tipo de fundamentalismo religioso ha logrado, no ha sido ganado únicamente por la apariencia de lujos de sus tan exquisitos lugares de culto, sino, y, sobre todo, debido al cambio radical que él ha inoculado en la religiosidad pentecostal, adaptándola a las necesidades de un sector de los sectores dominantes y de las capas medias altas.³¹

Estudios Judaicos, 2013, pp. 175-191; Heinrich Schäfer, *Protestantismo y crisis social en América Central*, San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1992; Ari Pedro Oro, “Neopentecostalismo”, *op. cit.*

²⁷ Alberto Hernández, “Religión y diversidad en Baja California”, en Tonatiuh Guillén (coord.), *Baja California: escenarios para el nuevo milenio*, México, UNAM, 2002, pp. 231-259; Elio Masferrer, “Configuración del campo religioso después de Acteal”, *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, tomo II, México, INI, 1998, pp. 1-15.

²⁸ Jens Koehrsen, “When sects become middle class: impression management among Middle-Class Pentecostals in Argentina”, *Sociology of Religion*, vol. 3, núm. 78, 2017, pp. 318-339.

²⁹ Christian Lalive d’Epinay, *El refugio de las masas. Estudio del protestantismo chileno*, Santiago, Instituto de Estudios Avanzados/CEEP, 2010; Emilio Willems, *Followers of the New Faith. Culture Change and Rise of Protestantism in Brasil and Chile*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1967.

³⁰ Miguel Mansilla, “Pluralismo, subjetivación...”, *op. cit.*, p. 5.

³¹ Heinrich Schäfer, “Protestantismo y crisis...”, *op. cit.*, p. 203.

Por coexistir junto al fenómeno neopentecostal en una sociedad globalizada y de consumo, el pentecostalismo clásico también se vio afectado por las transformaciones socioeconómicas y las doctrinas religiosas que apelan al éxito como evidencia de la bendición de Dios. Se desarrolló así un imaginario aspiracional basado en la adquisición de bienes y bienestar económico que las iglesias neopentecostales ofrecían.³² Por esa razón, se piensa que muchas iglesias pentecostales renovaron su discurso, liturgia e infraestructura, adaptándose a las condiciones de una sociedad con nuevas demandas. Sin embargo, el discurso de la prosperidad no sería exclusivo de un perfil clasemediero, urbano y profesionista, aunque es en ese sector en el que ha manifestado mayor visibilidad, sino que se ha encontrado en lugares tan inhóspitos que distan de dicho perfil, como es el caso de los barrios populares, zonas rurales y/o con mayoritaria población indígena.³³ Dichos contextos son escenarios poco explorados por las investigaciones sobre el neopentecostalismo que, por lo general, prefieren los sectores urbanos por la monumentalidad de los grandes templos, el modelo de liderazgo profesionista y el uso de los medios de comunicación masiva. Por lo tanto, la diversidad neopentecostal no debería reducirse a un perfil social únicamente:

[...] así como debe tomarse con cuidado la generalización del pentecostalismo respecto a la marginación, lo mismo procede con el perfil social de los neopentecostales, pues es posible caer en la esencialización de ciertas características y reducirlas a clichés.³⁴

INDUSTRIALIZACIÓN DE LA MÚSICA RELIGIOSA

Con la modificación de los usos y costumbres, se libera no sólo la forma de vestir y la utilización de los medios de comunicación masiva, sino también se transforman los estilos de música en los cultos. Aunque este fenómeno no

³² Luis Bahamondes, “Neopentecostalismo: una variante religiosa en la sociedad chilena contemporánea”, ponencia presentada en el XXIX Congreso ALAS Chile, Santiago de Chile, 2013.

³³ Un caso paradigmático es el de Almolonga, Guatemala. Una ciudad con mayoría indígena y campesina, en la que 80% de los habitantes se identifica como evangélico y la gran cantidad de templos tienen expresiones religiosas de tipo neopentecostal. En este lugar se ha desarrollado una élite indígena –neopentecostal– que controla el comercio de hortalizas. Véase René A. Tec-López, “La hortaliza de América. El neopentecostalismo étnico de Almolonga, Guatemala”, *Revista Cultura & Religión*, vol. 11, núm. 1, 2017, pp. 69-90.

³⁴ Ramiro Jaimes Martínez y Alethia Montalvo Gutiérrez, “Neopentecostalismo difuso: movimientos evangélicos en Tijuana”, *op. cit.*, p. 145.

es algo exclusivo del neopentecostalismo,³⁵ algunos autores consideran que sí lo ha sido la industrialización de dicha música religiosa.³⁶

Para estos últimos, la música se volvió una forma más de socialización, al nutrir el repertorio de alabanzas con canciones que tienden a ser más intuitivas y emocionales, con una gran participación expresiva y gestual,³⁷ generando así una nueva concepción del cuerpo frente a la divinidad. El creyente no sólo participa de las alabanzas como un sujeto que se arrodilla para humillarse ante Dios y adorarlo, sino que utiliza dicho momento para renovar sus fuerzas, como terapia psicológica y como tiempo lúdico para disfrutar del festín de la adoración.

De esta forma, la demanda por una mejor calidad en la música, así como un mayor repertorio en las canciones, exigió a las iglesias adquirir instrumentación de alta tecnología y músicos profesionales o semi profesionales, quienes puedan llevar la experiencia de la adoración a niveles mucho más intensos y sentidos. Para ello, se crearon escuelas cristianas para formar músicos profesionales. Tal es el caso del Instituto CanZion, la escuela cristiana más reconocida, fundada en 1994 por el músico y pastor Marcos Witt.

Entonces, junto a la especialización musical aparece la posibilidad de llevar el mensaje religioso fuera de los templos para cumplir con el mandato divino de predicar el evangelio. Aquí comienza la sacralización del espacio musical secular al trasladar el mensaje cristiano al mundo profano. Así, la

³⁵ El “giro litúrgico” que menciona Ariel Corpus en “Y dijo Dios: sea el metal. Metaleros cristianos en la Ciudad de México: su música, sus formas de interacción y la construcción de su imagen” [Luis Jesús Martínez Gómez y Genaro Zalpa (coords.), *Miradas multidisciplinares a la diversidad religiosa mexicana*, México, El Colegio de la Frontera Norte/RIFREM/Juan Pablos Editor, 2016, p. 296], es un fenómeno que se ha extendido a lo largo del espectro denominacional evangélico y católico. Dicha transformación en la liturgia y las alabanzas ha sido estudiado por distintos autores en varios países latinoamericanos: Cristian Guerra, “Firmes y adelante... cortando la cabeza del diablo. El caso del grupo de rock cristiano Perniles con Papas y el Movimiento Despreciado y Desechado en Chile”, *Cultura y Religión*, vol. 9, núm. 2, Santiago de Chile, 2015, pp. 39-60; Daniel Ramos, “La música evangélica: el impacto en jóvenes cristianos”, Carlos Garma y María del Rosario Ramírez Morales (coords.), *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, México, UAM-Iztapalapa/Plaza y Valdés, 2015; Mariela Mosqueira, “Cristo rock: una aproximación al mundo social del rock cristiano”, Joaquín Algranti (coord.), *La industria del creer: sociología de las mercancías religiosas*, Buenos Aires, Biblos, 2013, pp. 227-253; Airton Luiz Jungblut, “A salvação pelo rock: sobre a cena underground dos jovens evangélicos no Brasil”, *Religião e Sociedade*, vol. 27, núm. 2, 2007, pp. 144-162.

³⁶ Miguel Mansilla, “Del valle de lágrimas...”, *op. cit.*

³⁷ Miguel Mansilla, “Pluralismo, subjetivación...”, *op. cit.*

música protestante tiende a borrar la diferencia entre lo profano y lo sagrado, constituyendo un nuevo paradigma litúrgico ejemplificado principalmente en músicos como Tercer Cielo, Jaci Velasquez, Yuri, Rescate, Vico C, Juan Luis Guerra, quienes no sólo están presentes con música religiosa sino también secular. Por otro lado, un fenómeno interesante también está despuntando, me refiero al salto de las agrupaciones que comenzaron siendo grupos de alabanza en sus congregaciones y ahora han pasado a difundir su música por todo el espectro evangélico, desarrollando un mercado exitoso de música cristiana. Ejemplos de ello son Miel San Marcos, Generación 12, Su Presencia, En Espíritu y En Verdad, Conquistando Fronteras, entre otros.

De esta forma, tanto la profesionalización como la industrialización de la música evangélica han tenido un importante desarrollo dentro y fuera del propio espectro neopentecostal. El trabajo de Garma³⁸ es revelador en ese sentido ya que contrasta con lo propuesto por Mansilla, quien afirma que el neopentecostalismo ha mercantilizado la música evangélica, haciéndola competitiva y poniéndola como un sustituto de la música secular.³⁹ Carlos Garma considera que la consolidación de una “industria de la alabanza” es transversal a las distintas denominaciones de la “Gran Comunidad Evangélica” y pone de manifiesto el paso de la producción de himnos para consumo local de las congregaciones, al esfuerzo por crear un circuito alternativo que abarque la producción de los bienes simbólicos, su distribución y su destino final: el consumo de la producción cultural.⁴⁰ Se resalta entonces la forma en la que un sector social se reapropia de los elementos de la industria massmediática para sus propios fines, creando un mercado alternativo de bienes simbólicos. Por ello no es de sorprendernos encontrar en los premios de música, como los Grammy o los Billboard, categorías para artistas cristianos o góspel, evidencia de los procesos de desdibujamiento de los límites entre lo religioso y lo secular, entre lo sagrado y lo profano.

IGLECRECIMIENTO

El crecimiento numérico por medio de la evangelización ha sido un objetivo fundamental del cristianismo desde sus inicios. Jesús les había dejado a sus

³⁸ Carlos Garma Navarro, “Del himnario a la industria de la alabanza. Un estudio sobre la transformación de la música religiosa”, *Ciencias Sociales y Religión*, año 2, núm. 2, 2000, pp. 63-85.

³⁹ Miguel Mansilla, “Del valle de lágrimas...”, *op. cit.*

⁴⁰ Carlos Garma Navarro, “Del himnario...”, *op. cit.*, p. 82.

discípulos la encomienda llamada “La Gran Comisión”, que se describe en el Evangelio de Mateo de la siguiente forma: “Id, pues, y haced discípulos a todas las naciones”. Este mandato sería reproducido por las distintas vertientes del cristianismo hasta radicalizarse en el neopentecostalismo con formas innovadoras de proselitismo y atracción de masas. A esta nueva manera de extender el mensaje de salvación y hacer crecer a la iglesia se le ha denominado Iglecrecimiento. Algunos autores consideran que dicha corriente surgió con C. Peter Wagner en la década de 1970 en Estados Unidos, y de ahí se difundiría por el resto del país, Corea del Sur y México:⁴¹ “es tal la importancia de este aspecto, que en algunos casos, la vida y la misión de la iglesia se reducen a la búsqueda del crecimiento numérico”.⁴²

De esta corriente brota otro concepto: las megaiglesias, instituciones religiosas evangélicas que tienen un modelo de crecimiento por medio de discursos enfocados en la afirmación del ‘yo’ moderno en el capitalismo actual⁴³ y que generalmente las han asociado con el fenómeno neopentecostal como parte de sus múltiples manifestaciones. Herederas del carácter postdenominacional⁴⁴ y/o no-denominacional del Movimiento Carismático, estas megaiglesias surgen y se desarrollan de forma independiente institucional y financieramente, sostenidas principalmente con las ofrendas y los diezmos, por lo que el énfasis en eso será preponderante para subsistir y alcanzar el éxito numérico.

⁴¹ Ramiro Jaimes Martínez, “Neopentecostales en Tijuana”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS, 2007, pp. 305-311; Juan Stam, “Peter Wagner: ¿apóstol o falso profeta?”, 2008 [<http://www.juanstam.com/dnn/Blogs/tabid/110/EntryID/172/Default.aspx>]; Lindy Scott, “La conversión de inmigrantes mexicanos al protestantismo en Chicago”, Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, México, El Colegio de Michoacán, 1999.

⁴² Arturo Piedra Solano, “Protestantismo y sociedad en América Central”, *Cristianismo y Sociedad*, núm. 103, 1990, p. 89.

⁴³ Pablo Semán, “¿Por qué no? El matrimonio...”, *op. cit.*

⁴⁴ Lo postdenominacional es un concepto tratado con lupa en la tesis doctoral de Carlos Ibarra (“Cristianismo postdenominacional, movimientos Emergentes y deconstrucción religiosa en el Norte de México”, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, 2019), donde el autor hace una distinción entre el cristianismo no-denominacional y el postdenominacional. El primero se entiende como todas aquellas congregaciones que se abstienen de pertenecer a las denominaciones tradicionales del protestantismo, o a grandes asociaciones pentecostales, se busca así autonomía y libertad, al conducir ministerios sin ningún tipo de interferencia externa. Por otro lado, el cristianismo postdenominacional asume que la verdadera Iglesia de Cristo puede coexistir entre diferentes denominaciones y grupos cristianos. Es decir, son las congregaciones las que han optado por predicar una religiosidad que permite generar comunidad en la búsqueda de la verdad a partir de un acercamiento con las esferas seculares y culturales del mundo en el que se desenvuelven (pp. 98-99).

En este sentido, los líderes de este tipo de iglesias que, por lo general, se autonombran como apóstoles u obispos, desarrollan estrategias de crecimiento haciendo uso desmedido de los medios de comunicación y la internet, así como de sus conexiones políticas y empresariales.⁴⁵ De esta forma, el sujeto creyente que se adhiere a este tipo de iglesias integra a su vida cotidiana y religiosa una lógica de mercado,⁴⁶ reforzada por la estructura eclesial que funge como símbolo del éxito material en un ‘más acá’ a partir de una visión empresarial o gerencial.⁴⁷ Es así como estas iglesias se autoperceben como empresas, en las que el crecimiento numérico y su expansión requieren de medidas organizacionales que permitan ver a las iglesias locales y a las misiones como sucursales de la iglesia madre, funcionando así como empresas del capitalismo tardío y prometiendo a sus miembros la posibilidad de ascender en la jerarquía organizacional.⁴⁸

La construcción de los megatemplos es resultado de las distintas formas de concebir lo sagrado. La idea de santuario dentro del neopentecostalismo hace referencia a un lugar de peregrinación para membresías móviles.⁴⁹ Este aspecto se muestra más claramente en el neopentecostalismo brasileño con la IURD y el Templo de Salomón que se erigió en São Paulo el 31 de julio de 2013. Una majestuosa construcción que tuvo una inversión de 188 millones de dólares siguiendo al pie de la letra las referencias bíblicas del primer templo del rey Salomón.⁵⁰ Tiene paredes y pisos con piedras provenientes de Israel,

⁴⁵ Hedilberto Aguilar, “Contra la ideología de género: dirigentes de megaiglesias evangélicas en Perú y México”, en Boris Briones Soto (ed.), *Breviarios multidisciplinario sobre el fenómeno religioso*, Buenos Aires, Clacso, 2019, pp. 202-219.

⁴⁶ Evguenia Fediakova, “Redes religiosas...”, *op. cit.* (ojo: esta obra no está citada)

⁴⁷ Heinrich Schäfer, Adrián Tovar y Tobias Reu, “Cambios en el campo religioso de Guatemala y Nicaragua: de 1985 a 2013”, *Revista Sendas*, Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso, p. 20 (pp. 11-31) [<https://pub.uni-bielefeld.de/record/2685787>].

⁴⁸ Ante la existencia de una idea generalizada de las megaiglesias como neopentecostales, tenemos que aclarar lo equívoco que resulta dicha afirmación. Varias de éstas pertenecen a denominaciones del pentecostalismo clásico, otras a denominaciones del protestantismo histórico como bautistas, anglicanas y presbiterianas, y otras más no son parte de ninguna denominación tradicional/institucional como Calvary Chapel.

⁴⁹ Norman Rubén Amestoy, “Neopentecostalismo, renovaciones e identidad protestante en América Latina (1990-2009). Una perspectiva histórica”, *Cuadernos de Teología*, vol. XXVIII, 2009, pp. 53-68.

⁵⁰ Ari Pedro Oro, “Iglesia Universal del Reino de Dios”, en Roberto Blancarte (coord.), *Diccionario de religiones en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018a, pp. 246-252.

convirtiéndose así en un ejemplo de la forma en la que el neopentecostalismo busca proyectar su noción de permanencia y poder.⁵¹

DIVERSOS MODELOS DE ORGANIZACIÓN ECLESIAL

El iglerecimiento, entonces, no podría ser entendido sin los distintos modelos de organización eclesial desarrollados dentro del neopentecostalismo. Ya mencionaba el carácter postdenominacional y no-denominacional de este fenómeno, por lo que estaríamos ante la presencia de múltiples formas de organizarse y gobernarse. Dentro de esta gran diversidad, las que más se visibilizan son las iglesias trasnacionales que se caracterizan por un fuerte orden administrativo y burocrático.⁵² No obstante, un amplio sector del neopentecostalismo mantiene una organización flexible, desburocratizada y horizontal,⁵³ por lo que nos encontramos ante una característica difícil de generalizar.

Al respecto, Rivera, en su trabajo sobre el neopentecostalismo en los Altos de Chiapas, México, identifica una gran variedad de formas de organización. Desde estructuras episcopales y congregacionales, hasta una combinación entre ellas.⁵⁴ Destaca el tipo de organización G12⁵⁵ en el que la iglesia “es

⁵¹ Marcia Contins y Edlaine de Campos Gomes, “Edificações religiosas e autenticidade: comparando a IURD e os carismaticos catolicos”, *Revista Antropológica*, año 12, vol. 19, núm. 1, 2008, pp. 169-199.

⁵² Carlos Garma, en su libro sobre el pentecostalismo en Iztapalapa, considera que dentro del mundo religioso hay instituciones, prácticas y creencias que pueden ser transformadas mucho más rápidamente y con mayor profundidad que otras. Pero cuando una religión mantiene un fuerte orden administrativo y burocrático, como las megaiglesias trasnacionales, el cambio en ella suele dificultarse debido a lo que Weber ha llamado rutinización eclesial, lo cual implica la institucionalización de lo sagrado. Véanse Carlos Garma Navarro, *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México, UAM-Iztapalapa, 2004; y Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

⁵³ Existe una amplia gama de iglesias cuyos modelos de organización y crecimiento distan de la estructura empresarial tipo franquicia (IURD y MCI), tal es el caso de La Viña y Mosaic, las que pueden ser comprendidas con más precisión por los conceptos de “movimiento cristiano emergente” y/o “neocarismatismo”. Véase Evguenia Fediakova, “Redes religiosas...”, *op. cit.*; René A. Tec-López, “Entre lo difuso y lo múltiple...”, *op. cit.*; Carlos Ibarra, “Cristianismo postdenominacional...”, *op. cit.*

⁵⁴ Carolina Rivera Farfán, “Religiosidad G12 en los Altos de Chiapas pentecostal o neopentecostal ¿cómo definirla?”, en Mónica Cornejo, Manuela Cantón Delgado y Ruy Llera (coords.), *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la Religión*, Gipuzkoa, Ankulegi, 2008, pp. 207-222.

⁵⁵ Es la forma popular de referirse al modelo de la Misión Carismática Internacional de Bogotá, Colombia.

más que un centro donde se viene a adorar a Dios y a recibir su Palabra [...] es una empresa que debe tener márgenes de ganancias y que debe estar creciendo día con día”.⁵⁶ La estructura permite la sensación de comunidad, de cierta interdependencia con vínculos fuertes entre el líder y sus discípulos. Sin embargo, la simulación deviene en un sentido funcional, ya que “te acogen y cobijan en la medida de tu sujeción a ellas”.⁵⁷ Esto es sumamente recurrente en iglesias con una visión celular y multinivel.

El modelo celular fue introducido por Carlos Wesley para consolidar las Clases Bíblicas de la Iglesia Metodista. Con el paso del tiempo fue adoptado por distintas organizaciones como Watchman Nee y la Iglesia del Evangelio Completo de Yoido, en Corea del Sur, adquiriendo nuevos matices hasta alcanzar su estado más radical con la Misión Carismática Internacional (MCI) y Casa de Dios (CD), G12 y D12 respectivamente, de las cuales se desprenderían infinidad de derivaciones en otras iglesias más pequeñas. Pero ¿qué son las células? En el contexto neopentecostal, las células son consideradas la extensión más importante de la iglesia, ya que en éstas se forma a los nuevos creyentes y futuros líderes. Pueden referirse a ellas como Grupos pequeños, Grupos en casa, Grupos de conexión, Grupos de amistad, Casas de oración, GPS, entre otros, dependiendo de cada asociación religiosa. Para Canto, las células representan escenarios comunicativos donde se busca poner en común el mensaje de la fe a partir del discurso neopentecostal. De esta forma, la estructura de la reunión puede variar de iglesia a iglesia. A continuación presento lo identificado por la autora en una de las células de una iglesia neopentecostal asociada a CD: 1) Llegada, 2) Bienvenida, 3) Alabanzas, 4) Tema o prédica, 5) Oración, 6) Ofrendas, 7) Avisos, 8) Convivio.⁵⁸

Como se puede observar, la secuencia de la reunión es similar a la programación de un culto dominical. Esto es con el fin de estandarizar el formato de los grupos para definir una característica propia de la organización. En muchos casos, la prédica o el tema es el mismo que se reproduce en todas las células de la iglesia durante la semana que se llevan a cabo. Siguiendo así un orden establecido por los líderes que se encuentran en la parte más alta de la pirámide eclesial. Estos grupos en casa son divididos según distintos criterios. En el caso del G12, encontramos células de mujeres, jóvenes, solteros,

⁵⁶ Josué Barrientos, “El pentecostalismo y el neopentecostalismo...”, *op. cit.*

⁵⁷ Ángel Manzo Mandescoa, “Fundamentalismo religioso: una caracterización general”, *Boletín Compartir*, núm. 1, 2019, p. 6.

⁵⁸ Mónica Canto Pérez, “Alfombra Roja, la dimensión comunicativa de un grupo neopentecostal de jóvenes en Mérida, Yucatán”, *Península*, vol. XIII, núm. 1, 2018, pp. 63-85.

familias, etcétera. Cada célula es dirigida por un líder que supervisa la llegada de nuevos convertidos. Se llama G12 (Gobierno de los doce) porque se cree que existe un mandato divino de que cada cristiano debe tener doce discípulos tal como Jesús los tuvo. El proceso de discipulado se encuentra en lo que han denominado “La escalera del éxito” –en MCI– o “El río de Dios” –en CD–, que se basa principalmente en cuatro etapas de la vida cristiana ministerial: Ganar, Consolidar, Discipular y Enviar. Sólo de esta forma se logra cumplir con la visión que Dios les ha otorgado. Tal modelo es reproducido en una gran cantidad de congregaciones que no forman parte de los grandes corporativos de MCI o CD, sino que adoptan el sistema moldeándolo según sus necesidades. Al tener resultados inmediatos, existe un gran interés por aplicarlo. Si cada creyente tiene doce discípulos, y cada uno de éstos tiene otros doce, la pirámide va a ir creciendo descomunadamente a partir de una fórmula simple y efectiva, acorde a la lógica multinivel de empresas como Herbalife.

GUERRA ESPIRITUAL

La guerra espiritual es otra corriente teológica que se expande gracias a Wagner y John Wimber desde el Seminario Teológico Fuller en la década de 1980. Esta doctrina “transporta la noción según la cual el mundo es un campo de batalla entre las fuerzas del bien y del mal”.⁵⁹ Por lo que los cristianos viven y participan de una empedernida guerra cósmica entre Dios y el diablo por el dominio de la humanidad.⁶⁰ En este sentido, al sujeto neopentecostal se la ha dotado de un poder especial para reprender y someter todo espíritu maligno. Dicha noción cosmológica de la realidad la encontraremos en varias investigaciones sobre el fenómeno.⁶¹

Aunque la doctrina se aplicaba con rasgos más simples entre los fundamentalistas del siglo XIX, se considera que fue en el marco del desarrollo del neopentecostalismo en el que dicha visión cosmológica fue sistematizada para llevarla al extremo y construir así una percepción metafísica de los

⁵⁹ Ari Pedro Oro, “Neopentecostalismo”, *op. cit.*, p. 416.

⁶⁰ Ricardo Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1999.

⁶¹ Manuela Cantón Delgado, “Echando fuera demonios. Neopentecostalismo, exclusión étnica y violencia política en Guatemala”, en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, UNAM/UAM, 2005, pp. 65-84.

acontecimientos sociales, económicos y naturales.⁶² Algunas iglesias que practican esta teología, consideran que los grandes desastres naturales, las pandemias, la pobreza y demás acontecimientos destructivos, son producto de espíritus malignos que han entrado por medio del pecado como la legalización del aborto y del matrimonio igualitario. Es por eso que, para que el sujeto neopentecostal pueda vivir con salud y prosperidad económica, dichos espíritus tienen que ser reprendidos y expulsados de la vida de las personas. Las prácticas que se derivan de estas creencias son los actos de liberación de demonios –exorcismos–, la unción con aceite y los retiros espirituales llamados “Encuentros con Jesús”.

CURA DIVINA

El carisma o *charismata* ha marcado la gran diferencia entre los grupos “mover del Espíritu” –neopentecostales, carismáticos y pentecostales– del resto de las denominaciones del protestantismo histórico. Dicho carisma es entendido como las habilidades sobrenaturales que el Espíritu Santo le ha otorgado a los creyentes para difundir “con poder” el mensaje del Evangelio, tal como se describe en el relato de los Hechos de los Apóstoles.

Son nueve los dones mencionados por el apóstol Pablo en la Biblia que tienen relación directa con el carisma del Espíritu Santo: 1) palabra de sabiduría, 2) don de ciencia y/o de conocimiento, 3) discernimiento de espíritus, 4) don de fe, 5) poderes milagrosos, 6) sanidades, 7) profecía, 8) hablar en lenguas e 9) interpretación de lenguas. De todos ellos, el de las sanidades tendrá especial atención en el neopentecostalismo, a diferencia del don de lenguas que caracterizó al pentecostalismo clásico.

Con el surgimiento del pentecostalismo a principios del siglo XX, los dones espirituales permitieron recuperar la magia que el protestantismo histórico había desencantado, dichos dones se convirtieron en el engranaje de la liturgia pentecostal, heredando así esta cosmovisión espiritual de la realidad al neopentecostalismo. No obstante, el protestantismo histórico, desde su religiosidad intelectualista, se distanciaría contundentemente de la práctica carismática por considerarla irracional y demasiado emocional. Para los pentecostales, los dones sobrenaturales se habían perdido desde los tiempos

⁶² Hilario Wynarczyk, “La guerra espiritual en el campo evangélico”, *Sociedad y Religión*, vol. 13, 1995, pp. 152-168.

de los primeros apóstoles para ser “redescubiertos” por el pentecostalismo de principios del siglo XX.⁶³

Si el pentecostalismo enfatizó el don de lenguas como la evidencia del Bautismo del Espíritu Santo, se plantea que el neopentecostalismo legitimó las otras manifestaciones como evidencia tanto del bautismo como de la llenura del Espíritu. Algunos autores distinguen entre el pentecostalismo y el neopentecostalismo por las manifestaciones no convencionales que este último ha generado, como la risa santa, la embriaguez espiritual y la escarcha de oro.⁶⁴ La diversificación de las formas en las que el Espíritu Santo se manifiesta entre los creyentes orienta su acción más visible en las sanidades, al punto de convertir dicha práctica en un rito que muchas veces se mediatiza para predicar el evangelio demostrando el poder milagroso de Dios.

La cura divina, entonces, es ritualizada por el pastor, quien coloca sus manos sobre la persona enferma para que ésta sane. Dicha “imposición de manos” es una tradición cristiana que se deriva de las anécdotas relatadas en la Biblia, las cuales describen a Jesús poniendo sus manos sobre los enfermos. Cuando éste asciende al cielo –después ser crucificado y resucitar al tercer día–, les dice a sus discípulos que “en su nombre” tendrán el poder de sanar a los enfermos. Algunos grupos neopentecostales (IURD) anexarán a dicho ritual distintos objetos que funcionan como amuletos mágicos: el agua bendita, la rosa milagrosa, el aceite de Israel, el Manto sagrado, la sal bendecida por el Espíritu Santo, entre otros, lo cual provocará el rechazo y distanciamiento del resto de agrupaciones del espectro neopentecostal y evangélico. Para la gran mayoría de estos últimos, la IURD no debiese ser clasificada como evangélica por el grado de sincretismo religioso y su énfasis en los milagros financieros como la base de su religiosidad. Es tan fuerte el peso del símbolo del dinero que cuando la persona no llega a curarse durante el ritual de sanación, se le recrimina por no haber ofrendado lo suficiente. Aspecto sumamente controversial que se ha discutido dentro de los círculos evangélicos críticos del neopentecostalismo.

Otros grupos neopentecostales utilizan la sanación en la realización de mega eventos en estadios deportivos y recintos enormes donde se invitan a personas enfermas para ser sanadas. Uno de los más emblemáticos en

⁶³ Manuel Gaxiola, *La serpiente y la paloma. Análisis del crecimiento de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México*, México, Pyros, 1994.

⁶⁴ Richard Quebedeaux, *The New Charismatics...*, *op. cit.*; Allan Anderson, *El pentecostalismo. El cristianismo carismático mundial*, Madrid, Akal, 2007; José Luis Avendaño, *Identidad y relevancia. El influjo del protestantismo de los Estados Unidos o la American Religion en el mundo evangélico de América Latina*, Concepción, CEEP, 2013.

América Latina es el dirigido por el pastor guatemalteco Cash Luna, llamado “Noches de Gloria”. Este evento se ha presentado en prácticamente todo el continente y ha contado con transmisión televisiva, especialmente por el canal Enlace TBN. El programa se desarrolla como un culto dominical más, pero focalizado en la temática de la fe y las sanidades. Por ello, el pastor orienta su prédica hacia los milagros relatados en la Biblia y la manera en la que el Espíritu Santo sigue sanando en la actualidad. También hay un tiempo de intensa adoración que le permite al pastor y al público introducirse en un momento místico y emotivo. Es en ese lapso en el que supuestamente las personas son curadas, por lo que, terminando la prédica, se les invita a subir al escenario para contar su testimonio ante los miles de espectadores. Junto a ellos se encuentran también “médicos” que certifican y dan legalidad del milagro acontecido. Muchos de esos enfermos llevan sus diagnósticos médicos y, ahí mismo, en el escenario, relatan que ciertos dolores desaparecieron durante el momento de la oración, o que ya no sienten los tumores que les habían detectado. Alzando las manos y dando gritos de Aleluya y Amén, el sentimiento que se desprende de los “sanados” contagia a todo el recinto hasta que el pastor pone su mano sobre ellos y caen de espaldas como si se hubieran desmayado por el “toque” del Espíritu. Este formato en la ritualidad de la sanación ha sido empleado desde principios del siglo XX por evangelistas que pregonaban del don, sin embargo, después de la década de 1960, y gracias a los medios de comunicación masiva, se potencializó en magnos eventos transmitidos por la televisión.

PROPENSIÓN HACIA LA POLÍTICA

De todas las características presentadas, la participación de los neopentecostales en la política se ha convertido en el elemento más controversial para la opinión pública, al grado de convertir al fenómeno en una problemática relevante en la actualidad.⁶⁵ Desde la conformación de la llamada ‘Bancada Evangélica’ y el

⁶⁵ María Esther del Campo y Jorge Resina, “¿De movimientos religiosos a organizaciones políticas? La relevancia política del evangelismo en América Latina”, *Documentos de Trabajo*, núm. 35, Madrid, Fundación Carolina, 2020, pp. 1-26; Marianna G. Abrámová, “Neopentecostales en América Latina: declive de la política pública o nuevos actores políticos del siglo XXI?”, *Iberoamérica*, núm. 1, 2019, pp. 90-108; Javier Calderón Castillo y Taroa Zúñiga, “Evangélicos, pentecostales y neopentecostales: de la fe a la política”, CELAG, 13 de mayo de 2018; Álvaro Cepeda van Houten, *Neopentecostalismo y política. El caso colombiano*, Cali, Colombia, Universidad de San Buenaventura; Ricardo Mariano, “Os neopentecostais e a teoria da prosperidade”, *op. cit.*; Heinrich Schäfer, “El pentecostalismo y el neopentecostalismo en el

apoyo de los neopentecostales a la campaña de Bolsonaro en Brasil, el triunfo del No en el plebiscito por la paz en Colombia, la victoria en la primera vuelta del cantante neopentecostal Fabricio Alvarado en las elecciones presidenciales de Costa Rica, y la conformación del Partido Encuentro Social (PES), fundado por líderes vinculados a congregaciones de tipo neopentecostal, en su apoyo a López Obrador en México, han sido algunos de los momentos más memorables en donde los evangélicos neopentecostales han adquirido cierto protagonismo político. De esta forma vemos creyentes evangélicos que se posicionan en el espacio de disputa por el poder, ya sea como candidatos u organizándose en asociaciones civiles para incidir de manera directa en el espacio público. Este panorama es resultado de los procesos de pluralización de los campos religioso y político, lo que ha permitido la complejización, distanciamiento, reacomodo y autonomización de las relaciones entre ambas esferas.⁶⁶

Las críticas más duras sobre la irrupción neopentecostal en la política vieron su punto más álgido con la publicación del reportaje “Trasnacionales de la fe”, en el 2019, en el cual se describe el crecimiento del poder político evangélico y la agenda fundamentalista en América Latina, alentada por Estados Unidos. Esta serie de investigaciones permeó en la opinión pública generando un mayor estigma hacia el mundo evangélico, especialmente al espectro neopentecostal. Aunque en dicho trabajo no se especifica el término en cuestión, las señales muestran una clara orientación en los medios de comunicación: construir una narrativa “neopentecosfóbica” con el fin de vincular a ciertos gobiernos latinoamericanos con grupos fundamentalistas de la derecha republicana estadounidense. Desde López Obrador en México hasta José Antonio Kast en Chile, la serie de investigaciones exponen datos –con evidente sesgo informativo y poca comprensión del campo religioso evangélico– sobre el avance de este movimiento político-religioso y el plan para ejercer una mayor influencia ideológica en la región.

Los sectores más progresistas y de izquierda son quienes han apelado recientemente al carácter laico de los estados, ya que ven con amplio temor el avance de estos grupos religiosos. No obstante, la participación de los evangélicos en esta esfera no debería sorprenderles. Córdova distingue cuatro etapas en la historia de la vinculación entre evangélicos y política en América Latina: 1) Se le conoce como “liberal” y “progresista” a la etapa de

marco de la globalización y nuestra fe en el Espíritu Santo”, en Manuel Quintaro (coord.), *Jubileo-fiesta del Espíritu*, Quito, CLAI, 1999, pp. 13-23.

⁶⁶ Cristián Parker, “Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques (a modo de introducción)”, en Cristián Parker (ed.), *Religión, política y cultura en América Latina: nuevas miradas*, Santiago de Chile, Universidad de Santiago de Chile, 2012, p. 46.

finales del siglo XIX y principios del XX. En ella se luchó por la separación entre el Estado y la Iglesia católica con la ayuda de importantes representantes evangélicos que protagonizaron el debate sobre el Estado laico en alianza con los partidos liberales. 2) Las décadas de 1960 y 1970 fueron testigos de una polarización ideológica dentro del campo evangélico. Mientras una minoría socialista se comprometió con la lucha por los derechos humanos y sindicales, una mayoría asumió una postura entre pasiva y legitimadora de las dictaduras militares. 3) Durante las décadas de 1980 y 1990, ante un crecimiento notable del pentecostalismo y neopentecostalismo: “los nuevos conversos evangélicos, especialmente de estratos altos, acostumbrados a la actividad política, conforma[ron] partidos que se presenta[ron] ante la sociedad como ‘la voz de los evangélicos’”.⁶⁷ Para estos años, Bastian observaba fuerzas políticas potenciales o reales con candidaturas evangélicas para elecciones presidenciales entre 1987 y 1994.⁶⁸ El autor identificó a 24 partidos evangélicos en 11 países latinoamericanos para 1996. Este panorama, donde la participación política de este sector avalaba los regímenes totalitarios y de derecha, permitió que se construyera una teoría conspirativa sobre un plan de Estados Unidos para mantener su influencia ideológica por medio de la religión. Tal idea fue generalizada gracias a trabajos académicos importantes de la época.⁶⁹ 4) Sin embargo, entrando al siglo XXI, las transformaciones sociales provocaron que la agenda política de los evangélicos se reorientara hacia la moralidad sexual y reproductiva, formando así movimientos profamilia y provida para resistir los cambios legislativos que comenzaron a desarrollarse a favor de las minorías sexuales y por la despenalización del aborto.

Para Oro, las motivaciones de los neopentecostales para ingresar en la política son de dos tipos: uno simbólico, al buscar purificarla de la corrupción y la avaricia y, otro práctico, por defender en los parlamentos los intereses de las propias iglesias.⁷⁰ En este sentido, reconocer la presencia de grupos evangélicos en la esfera pública nos lleva a preguntarnos sobre las transformaciones que se dieron dentro de este subcampo para reorientar su participación

⁶⁷ Julio Córdova Villazon, “Viejas y nuevas derechas religiosas en América Latina: los evangélicos como factor político”, *Nueva Sociedad*, núm. 254, 2014, p. 115.

⁶⁸ Jean-Pierre Bastian, “Para una aproximación teórica del fenómeno religioso protestante en América Central”, *Cristianismo y Sociedad*, núm. 85, 1985, pp. 61-68; Jean-Pierre Bastian, “Los nuevos partidos políticos confesionales y su relación con el Estado en América Latina”, 2011 [<http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/49CAI/Bastian.htm>].

⁶⁹ David Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Quito, Abya-Yala, 1993.

⁷⁰ Ari Pedro Oro, “Neopentecostalismo...”, *op. cit.*

política a partir de convicciones totalitarias y de un conservadurismo moral, características relacionadas con las expresiones neopentecostales.

No obstante, sería erróneo generalizar a los neopentecostales como parte de una conspiración imperialista o que parten de una postura neoconservadora. Así como el mundo evangélico es ampliamente heterogéneo teológica, litúrgica y doctrinalmente, el neopentecostalismo contiene en su interior diferentes posturas políticas y morales. Cada comunidad de fe y cada grupo derivado de dicha comunidad, devienen en un amplio pluralismo de opciones políticas de los creyentes, quienes tienen la capacidad de significar y resignificar la realidad social y de actuar conforme a sus principios morales y ciudadanos, los cuales se encuentran en constante interacción y tensión con la colectividad religiosa:

El ingreso neopentecostal en lo político institucional latinoamericano no lleva consigo un enfrentamiento o un cuestionamiento de las bases de la democracia republicana. Tampoco se trata de una tentativa fundamentalista de establecer una hegemonía ideológica y de someter a los ciudadanos a dogmas y preceptos religiosos.⁷¹

APERTURA AL MUNDO

Todo lo descrito anteriormente no se puede explicar sin el giro discursivo y escatológico. El pentecostalismo partió originalmente con una visión dicotómica de la realidad, es decir, para el pentecostal existían dos esferas: el mundo y la iglesia. Por lo tanto, se planteó que buscaban apartarse y oponerse al mundo, mantener la santidad sin contaminarse y esperar el fin de los tiempos para recibir las promesas en el ‘más allá’ desde una concepción escatológica del premilenio. En cambio, se considera que el neopentecostal no busca separarse del mundo sino integrarse a él; así, este fenómeno es caracterizado como una religión que se abre a la sociedad:

Con los milagros de prosperidad el neopentecostalismo no plantea una oposición al mundo, no quiere irse del mundo. Viene con alborozo a disfrutar de sus bienes, quiere ocupar un sitio en el esquema de bienestar; en vez de plantear una modificación sustancial del sistema de relaciones sociales del mundo, busca un reflejo de la estructura vigente a la que el fiel no accede pero los impíos sí.⁷²

⁷¹ *Idem.*

⁷² Hilario Wynarczyk, “La difusión de las iglesias evangélicas en Argentina y Brasil: constantes y rupturas”, *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, año 6, núm. 27, 1999, p. 78.

De tal manera, es notable la diferencia del comportamiento entre pentecostales y neopentecostales. A los primeros se les exigía un ascetismo en la conducta y un rechazo total a los placeres del mundo,⁷³ por eso era común observar entre ellos un mismo tipo de vestimenta, hombres con traje y corbata llevando entre sus brazos una biblia, y las mujeres, por su parte, con faldas largas y sin maquillaje ostentoso. Esta imagen del pentecostal sería muy frecuente en varios países latinoamericanos, al grado de llegar a caricaturizarlos con nombres despectivos, como canutos⁷⁴ en Chile, o aeluyas⁷⁵ en México. No obstante, con la llegada de misioneros extranjeros y las segunda o tercera generaciones de familias pentecostales, comienza a flexibilizarse el modo de vestir, se ablandan los hábitos ascéticos y la “huelga social”⁷⁶ empieza a difuminarse para dar paso a una nueva forma de ser pentecostal en la contemporaneidad, aquella que se afirma en “la mediación religiosa que legitima y expande los deseos terrenales en concordancia con otras tendencias de la cultura contemporánea”.⁷⁷

Así, las bondades del mundo, el dinero y los placeres ya no representan en su totalidad una carnada del maligno para separarlos de la gracia de Dios, sino que se vuelven un medio para alcanzar los objetivos del Evangelio. Son territorios que originalmente se habían concebido como profanos, mundanos, diabólicos, pero que se resignifican para darles un sentido nuevo, una tierra fértil lista para ser conquistada. Algunos autores consideran a este elemento como parte de una escatología posmilenarista que vislumbra el Reino de Dios ya no como un ‘más allá’, el cual había que esperar manteniéndose en santidad, sino como un ‘más acá’ que permite disfrutar de los placeres del reino.

En términos sociológicos, la reorientación de una escatología premilenarista a una postmilenarista puede ser entendida por la vivencia de procesos propios de la evolución de las organizaciones de evangélicos desde el tipo secta al tipo iglesia.⁷⁸ Es decir, las agrupaciones del tipo secta suelen estar centradas en la renovación espiritual condenando al mundo por ser parte del espectro profano. Por ende, existe una promoción del apoliticismo y de la antipolítica,

⁷³ Ari Pedro Oro, “Neopentecostalismo”, *op. cit.*

⁷⁴ Miguel Mansilla, “Despreciados y desechados. Itinerarios de la canutofobia en Chile en la primera mitad del siglo XX”, *Cultura y Religión*, vol. 1, núm. 2, 2007.

⁷⁵ Carlos Garma Navarro, “Buscando el Espíritu...”, *op. cit.*, p. 229.

⁷⁶ Christian Lalive d’Epinay, *El refugio de las masas...*, *op. cit.*

⁷⁷ Ari Pedro Oro y Pablo Semán, “Os pentecostalismos nos países do Cone-Sul: panorama e estudos”, *Religiao e Sociedade*, vol. 18, núm. 2, 1997, p. 139.

⁷⁸ Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, vols. I-II, Nueva York, Harper & Row, 1960.

nula participación en el espacio público y satanización del ecumenismo. Sin embargo, al transitar hacia la organización tipo iglesia, renueva su concepción del mundo, lo acepta y lo acomoda dentro de la estructura cosmológica cuyo final deviene en la integración a él. Ahora se predica un mensaje de conversión pero tolerando y estimulando a sus fieles para que participen activamente en formas de participación social y ciudadana.⁷⁹ Se conforma así una estructura eclesial, adquiriendo estatus jurídico como resultado de los procesos de institucionalización que permite el reajustamiento de una asociación religiosa para preservarse en el tiempo junto a un sistema que se adecúa a las condiciones de la realidad social contemporánea.

Esto ha permitido la consolidación de una conciencia sobre sí mismos como la minoría religioso-cultural más importante,⁸⁰ proceso que no se puede explicar sin el amplio acceso a la educación superior, a la migración campo-ciudad, a la influencia de predicadores extranjeros, a los massmedia y los distintos elementos de la cultura popular que permitieron un rompimiento con la concepción tradicional de sí mismos como apartados del mundo para comenzar a acomodarse en él. En palabras de Oviedo: “resulta una nueva generación de evangélicos que plantea mayores exigencias de racionalidad a sus organizaciones religiosas”,⁸¹ las cuales tendrán que adaptarse a las nuevas realidades.

REFLEXIONES FINALES

El recorrido llevado a cabo a partir de las distintas caracterizaciones sobre el neopentecostalismo, nos permite reconocer que los intentos de la academia para abordar el tema se centran principalmente en las características institucionales. Esto ha dado como resultado la conformación de un objeto de estudio sumamente complejo, con muchas variables y, en términos generales, difuso y múltiple. De esta manera, considero que el neopentecostalismo es un “concepto-obstáculo” que hace referencia a expresiones religiosas vinculadas

⁷⁹ Cristián Parker, *op. cit.*, p. 201 (ojo: aclarar esta referencia, en la obra citada Parker sólo escribe en las páginas 13-73; la 201 es de otro autor); Evguenia Fediakova y Cristián Parker, “Evangélicos en Chile democrático (1990-2008): radiografía el centésimo aniversario”, *Cultura y Religión*, vol. III, núm. 2, 2009, pp. 48-75.

⁸⁰ Evguenia Fediakova, *Evangélicos, política y sociedad chilena...*, *op. cit.*

⁸¹ David Oviedo, “Modernidad y tradición en el pentecostalismo latinoamericano. Alcances sociopolíticos en el Chile actual”, *Historia Actual Online*, núm. 11, 2006, p. 29.

con movimientos heterogéneos dentro del mundo cristiano. Las que surgen como respuesta no sólo a necesidades religiosas o espiritualmente sentidas, sino también a cuestiones de estratificación y prestigio social,⁸² a los distintos procesos histórico-políticos y económicos, a la desregulación de lo religioso y a la capacidad de la pentecostalidad de penetrar distintas denominaciones difuminando a su paso las barreras doctrinales.

Ante esto, varios autores han propuesto otras categorías para superar las dificultades en cuanto a la conceptualización de dicho fenómeno. Así, encontramos términos como el parapentecostalismo,⁸³ isopentecostalismo,⁸⁴ postpentecostalismo,⁸⁵ evangelicalismo carismático⁸⁶ y transpentecostalismo.⁸⁷ No obstante, la tendencia entre los académicos sigue siendo el concepto de “neopentecostalismo”, a pesar de que otros autores han optado por evitarlo haciendo uso de una noción más global de pentecostalismo o carismatismo.

Otras características que no fueron mencionadas en los apartados anteriores por el hecho de haber sido menos frecuentes entre los trabajos revisados, pero que deben ser mencionados son: la legitimación del liderazgo femenino,⁸⁸ aunque otros autores afirmarían una sumisión e invisibilización de la mujer;⁸⁹ discursos de superación personal que incluyen el *coaching*, un

⁸² Manuel Gaxiola, “Las cuatro vertientes del pentecostalismo en México: iglesias unipentecostales, misioneras o clásicas, autóctonas y neopentecostales” [ponencia], XXIII Asamblea Anual de la Sociedad para los Estudios Pentecostales, Guadalajara, México.

⁸³ Hilario Wyncarczyk, *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*, Buenos Aires, UNSAM, 2009.

⁸⁴ Bernardo Campos, *De la Reforma protestante a la pentecostalidad de la iglesia. Debate sobre el pentecostalismo en América Latina*, Quito, CLAI, 1997.

⁸⁵ Paulo Siepierski, “Pós-pentecostalismo e política no Brasil”, *Estudos Teológicos*, año 37, núm. 1, 1997, pp. 47-61.

⁸⁶ Fabián Bravo, “Diversificación en el pentecostalismo contemporáneo chileno: un estudio de caso en sectores de altos ingresos”, *Cultura y Religión*, vol. X, núm. 2, 2016, pp. 80-104.

⁸⁷ Gerson Leite de Moraes, “Neopentecostalismo – um conceitp-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro”, *Revista de Estudos da Religiao*, vol. 2, 2010, pp. 1-19; Eleonora Pagnotta, *Dal pentecostalismo al transpentecostalismo: il caso della Iglesia Universal del Reino de Dios in Messico*, Roma, Aracne, 2016.

⁸⁸ Richard Quebedeaux, *The New Charismatics...*, *op. cit.*; Miguel Mansilla, “El neopentecostalismo...”, *op. cit.*

⁸⁹ Antonio Montañes, “Etnicidad e identidad gitana en los cultos pentecostales de la ciudad de Madrid. El caso de la Iglesia Evangélica de Filadelfia y el Centro Cristiano Vino Nuevo El Rey Jesús”, *Papeles del CEIC*, núm. 2, 2016.

individualismo reencantado y la confesión positiva;⁹⁰ el rechazo a la teología;⁹¹ la recuperación de la figura del apóstol;⁹² la falta de identificación que tienen los creyentes con el término;⁹³ y dos elementos más que parecen oponerse: poca apertura interdenominacional⁹⁴ y un ecumenismo relativo.⁹⁵

De esta manera, lo importante de plantear esta especie de matriz de características recae, primero, en la síntesis de los elementos más relevantes del fenómeno para contemplarlo desde una perspectiva general; y segundo, en la posibilidad de visualizar un escenario para una tipología sobre las distintas manifestaciones de lo neopentecostal, con el fin de evitar generalizaciones con base en una sola especificidad de la realidad empírica, así como de reconocer los reduccionismos y, a partir de una noción heterogénea del fenómeno, continuar repensando las categorías analíticas en diálogo con la realidad empírica.

Finalizamos este artículo señalando los desafíos metodológicos y conceptuales al abordar este fenómeno. Primeramente, sería importante distinguir entre las caracterizaciones elaboradas desde lo institucional y los liderazgos, y las llevadas a cabo desde las experiencias, opiniones y posturas de los “creyentes de a pie”. De igual forma, son necesarios los estudios con perspectiva comparada entre distintos países analizando el fenómeno y sus múltiples manifestaciones, ya que esta perspectiva nos podría permitir la construcción de tipologías abarcativas que integren a su vez las especificidades de cada contexto. Por consiguiente, contaríamos con una cartografía de los procesos que atraviesan el marco conceptual de lo llamado “neopentecostal”.

⁹⁰ Ari Pedro Oro, “Neopentecostalismo: dinheiro...”, *op. cit.*; Felipe Vázquez Palacios, “El caso de Amistad de Xalapa A.C. Los neopentecostales como nuevas formas de religiosidad”, en Elio Masferrer (comp.), *Sectas e iglesia. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, ALER/Plaza y Valdés, 2000.

⁹¹ Leonildo Silveira Campos, *Teatro, templo, mercado...*, *op. cit.*; Nilson Junior Da Silva, “Uma análise do Neopentecostalismo a partir da ética protestante e o espírito do capitalismo”, *Ciberteología*, año VIII, núm. 40, 2012.

⁹² Germán Guaygua y Beatriz Aguilar, *Identidad y religión: fiesta, culto y ritual en la construcción de redes sociales en la ciudad de El Alto*, La Paz, Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, 2008.

⁹³ Mónica Canto Pérez, “Alfombra roja, la dimensión comunicativa...”, *op. cit.*

⁹⁴ Wilmer Simbaña Lincango, “El ciudadano Pare de Sufrir. El movimiento neopentecostal y la construcción de sus actitudes políticas”. Tesis para obtener el grado de maestría en ciencias políticas, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, 2012.

⁹⁵ Richard Quebedeaux, *The New Charismatics...*, *op. cit.*; Don Fanning, “Pentecostal and Charismatic Movements”, *Trends and Issues in Missions*, 2009 [https://digitalcommons.liberty.edu/cgm_missions/7/].